

TARİHSEL GELİŞİMLERİ İTİBARIYLA TEFSİR MUKADDİMELERİNE DAİR BİR İNCELEME

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI*

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, tefsir mukaddimelerindeki ayrıntıları ortaya koymak, böylece bu sahadaki eserlerin yazılmasında etkili olan sosyal, siyasî, mezhebî ve psikolojik faktörleri aydınlığa kavuşturmaktır. Mukaddimeler, Kur'ân tarihi, Kur'ân ilimleri ve Kur'ân'ı öğrenmenin fazilet ve adabına dair bir çok konuyu içermektedir. Bu sebeple onlar tefsir usulündeki tarihî ve kronolojik gelişimi takip etme konusunda bizlere önemli bilgiler vermektedirler. Tefsirlerin yazımında etkili olan diğer birçok dini ve kültürel etkene ilave olarak şunları da zikretmek mümkündür. Eski tefsirleri özetleme ihtiyacı, Kur'ân'ı tefsir etmenin, dünya ve ahirette kurtuluşa vesile olacak bir ibadet olarak kabul edilmesi, müfessirin mensup olduğu mezhebin görüşlerini propaganda etme gayesi, müfessirin yazdığı tefsiri hükümdara takdim etme arzusu. Sonuç itibariyle bu çalışmada Kur'ân tasavvuru, tefsir-sosyal gelişme, tefsir-mezhebî eğilim, tefsir-siyaset ilişkisi konularında bazı sonuçlara varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mukaddime, Kur'ân Tasavvuru, Sosyal Değişme, et-Taberî, ez-Zemahşerî, el-Kurtubî, el-Âlûsî.

* KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, hilmikarsli@mynet.com

ABSTRACT

A Study on the Commentary Prefaces in Point of Their Historic Developments

This article aims to disclose details in the prefaces of commentaries, thus to enlighten the social, political, sectarian, psychological factors in the writing of them. Prefaces include a lot of subjects as the history of Qur'an, the sciences of Qur'an, the merits and rules in the learning of Qur'an. So these prefaces give us important knowledges to follow historical and chronological progress in the commentary method. In addition to a lot of other religious and cultural factors that are effective on writing the interpretations we may mention these too: The necessity of summarization of old interpretations, the imagining to comment Qur'an as a worship that causes the salvation in this world and hereafter, the goal of propagandizing the opinions of sect that exégete belongs to, desiring of exégete to present the commentary that he have written to ruler. Consequently, some results have been reached in this study as the progress of Qur'anic imagination in the Islamic history, correlations of the commentary-social development, commentary-sectarianism, commentary-policy.

Key Words: *Preface, the Imagination of Qur'an, Social Progress, al-Tabarî, al-Zamakhsharî, al-Qurtubî, al-Âlûsî.*

1-Giriş

Kitap yazımında adet olduğu üzere, yazar esas konuya geçmeden önce, böyle bir çalışmaya neden ihtiyaç duyduğu ve bu çalışmanın ne gibi yenilikler getirdiğine dair bir ön bilgi vererek eserine giriş yapar. Bu girişler, eserin yazılış amacı ve metoduna dair özlü bilgiler içermeleri dolayısıyla, ilgili ilim dalının tarihî gelişimi açısından oldukça önem arz etmektedirler. Bu yönüyle, sadece söz konusu bölümleri esas alarak, ilgili sahanın tarihini ana hatlarıyla yazmanın mümkün olabileceğini söylersek, her halde mübalağa etmiş olmayız. Çünkü giriş, eserin o sahada hangi yeniliği getirdiği, bu ilmin meraklılarına hangi kapıları araladığı veya ne gibi açılımları onlara sağladığına bir bakımdan tanıklık etmektedir. Buna ilave olarak, hangi psikolojik ve sosyolojik şartlar altında yazıldığı konusunda, eserin sayfaları arasında bulamayacağımız bir takım bilgileri, bahsi geçen bölümlerden elde etmemiz de mümkün olabilmektedir.

Burada genel manada kitap telifinde sözünü ettiğimiz “önsöz” veya “giriş” yazma adeti, İslam kültüründe de kendine özgü şekil ve içerik özellikleriyle yerini almıştır. Bu bağlamda tefsirlerin girişinde bulunan mukaddimeler de, bu tür bilgilendirici metinlerin tefsir tarihine ait dikkat çekici örneklerini oluşturmaktadır. Anlatmaya çalıştığımız önemlerine rağmen, bilebildiğimiz kadarıyla, mukaddimeleri konu edinen müstakil bir çalışma henüz yapılmamış bulunmaktadır. Bu açıdan söz konusu metinleri inceleyen böyle bir denemenin, tefsir tarihine dair bazı noktaları bir ölçüde aydınlığa kavuşturacağını ümit ediyoruz.

Çalışmada, esas itibarıyla klasik dönemlerde telif edilen ve matbu olarak şu anda elimizde bulunan tefsir mukaddimelerini değerlendirme kapsamına aldık. Bir ikisi hariç, bunlar daha ziyade

ehl-i sünnet çevrelerinde kabul gören tefsirlerdir. Modern dönemlerde ise, İslam coğrafyasının değişik bölgelerinde telif edilen bir çok tefsir bulunmaktadır. Bunlardan her birini incelemek, makalenin çerçevesini aşacağından, örnekleme metoduyla bazılarını değerlendirme yoluna gittik. Diğer taraftan bilindiği üzere, matbu eserler haricinde tefsir sahasında azımsanmayacak ölçüde yazma eserler bulunmaktadır. Bir ölçüde bunların mukaddimelerine de, **Süleyman Mollaibrahimoğlu**'nun hazırladığı *Yazma Tefsirler*¹ isimli esere müracaat etmek suretiyle dipnotlarda atıflarda bulunduk.

Hicrî ikinci asrın sonu veya üçüncü asrın başlarında telif edilen ve şu anda matbu olarak elimizde bulunan tefsirleri incelemeye çalıştık. Hicrî altı, yedi ve sekizinci asırlarda incelediğimiz tefsir sayısı daha fazla olmuştur. Bu durum, söz konusu asırlarda telif edilen tefsir sayısının fazla olmasından ileri gelmektedir. On bir ve on ikinci asırlarda herhangi bir eseri değerlendirmeye tabi tutamadık. Bu da, söz konusu asırlarda yazma bir çok tefsir bulunmakla beraber, matbu olarak elimizde herhangi bir tefsir olmamasından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan üçüncü asırdaki bazı tefsir çalışmaları hariç, hemen hemen bütün tefsirlerde uzun veya kısa bir giriş bulunmaktadır. Ancak dirayet sahasında önemli bir yere sahip olan **Râzî**'nin tefsiri **Mefatihü'l-Gayb**'ın eldeki mevcut baskılarında bu bölüm bulunmamaktadır. Dolayısıyla tefsir tarihinde ayrı bir yeri olan söz konusu müfessirin, bu çerçevedeki fikirlerine ne yazık ki temas etme imkânını bulamadık. Bununla beraber, burada değerlendirilen eserlerin, ilk dönemlerden itibaren günümüze kadar tefsir faaliyetlerindeki genel eğilim ve özellikleri vereceklerini

¹ Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsirler (Metot ve Kaynakları)*, İstanbul 2002.

düşünüyoruz.

2-Genel olarak tefsir mukaddimleri

Makalemizde genel olarak “mukaddime” olarak ifade ettiğimiz bu bölümler, eserlerde her zaman bu isimle değil, bazen “hutbe”, kimi zaman “fatihâ” olarak da isimlendirilmektedir. Tabii bu tür nitelendirmeler, müellif tarafından yapılabileceği gibi, bunların söz konusu eserleri neşreden şahıslara ait olması da dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Diğer taraftan mukaddimelerin uzunluğu veya kısalığı, tefsirden tefsire değişebilmektedir. Burada belirleyici olan hususlardan birisinin, genel olarak tefsirin hacmi olduğunu söyleyebiliriz. Yani tefsirin genişliğine göre mukaddimenin uzunluk veya kısalığı değişebilmektedir. Başka bir husus da, tarihî süreçte tefsir usûlü ve Kur’ân ilimlerine dair bilgiler genişledikçe mukaddimelerde sunulan bilgi miktarında da bir artış olmuştur. Bu bilgiler, ilk dönem tefsirlerinde neredeyse tamamen nakil ve rivayet tarzında veriliyordu. Fakat sonraki tefsirlerde, Kur’ân tarihi ve ilimlerine dair seleften nakledilen söz konusu bilgilerin, belirli bir inceleme ve değerlendirmeye tabi tutularak aktarıldığı görülmektedir.

Mukaddimelerde bazen müfessirin lakap ve künyeleri, ilimlerde vardığı mertebeler, takvada ulaştığı dereceler uzun uzadıya anlatılır. Bu tür girişlerin, daha ziyade müellifin öğrencileri veya kitabı kaleme alanlar tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Bazen de mütevazı ifadelerle müfessirin kendisini kısaca tanıtarak sözlerine başladığı görülür. Âdet olduğu üzere, müfessir sözlerini hamdele ve salvele ile sürdürür. Hamdeleden sonra Allah’ın sıfatlarından, salveleden sonra da Hz. Peygamber’in özelliklerinden az veya çok söz eder. Daha

sonra, Kur'ân'ın dünya ve ahiret saadetinin anahtarı olduğu, i'câzı sebebiyle ilâhî kitaplar arasında eşsiz bir yere sahip bulunduğu, şairlerin onun beyanı karşısında şaşkına döndükleri, dolayısıyla nazmı ve muhtevası itibariyle bütün eksikliklerden beri olduğu ifade edilir.

Genelde eserlerin önsözlerinin, içeriklerine göre edebî yönden üstün oldukları görülmektedir. Fakat bu durumun, özellikle tefsir literatüründe, daha da önemsendiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda söz konusu metinlerin, tefsir edebiyatının en seçkin bölümlerini oluşturduklarını söyleyebiliriz. Âdeta girişte müellif, dili güzel kullanma konusunda bütün maharetini ortaya koymaktadır. Böylece gerek Kur'ân'ın faziletinden ve mucizevî boyutundan, gerekse diğer konulardan söz ederken, nesir tarzında, ancak şiirsel ve akıcı bir üslûp, aynı zamanda bir o kadar da ağıdalı bir dil kullanmayı tercih etmektedirler. Bu çerçevede şunu da belirtelim ki, bu tür bir üslûbun, ilk dönemlere nazaran sonraki dönemlerde, yine nakli tefsirlere kıyasla dirayet ve dil ağırlıklı tefsirlerde, önem kazandığı görülmektedir.

Mukaddimeleri incelediğimizde, Kur'ân'ı yorumlama geleneğinin, hangi nedenlere bağlı olarak ortaya çıktığı ve ne gibi özellikler gösterdiğini görmemiz mümkündür. Bu çerçevede onların genel bir tasvirini şu şekilde yapabiliriz: İlk anda, eser sahiplerinin bu bölümlerde benzer temaları ele aldıkları, keza görüşlerini aktarırken aynı rivayetlere dayandıkları dikkati çekmektedir. Burada müellifi böyle bir çalışma yapmaya teşvik eden ve onu harekete geçiren ilk nedenin, çoğunlukla çevresindeki bir grup insan olduğu görülmektedir. Müfessir, Kur'ân tefsirinin sorumluluk isteyen bir iş olduğunu hesaba katarak ilk etapta bu teklifi ihtiyatla karşılamakta ve onu zamana bırakmaktadır. Fakat ısrarlar devam ettikçe, psikolojik

olarak o böyle bir eser yazmaya hazırlıklı hale gelmektedir. Daha sonra istihareye başvurmakta, yahut da rüyasında Hz. Peygamber'i veya mensup olduğu mezhep imamını görerek tefsir yazmaya karar vermektedir. Telif başlarken selefin yolundan gitmenin önemini vurgulamakta, teberriken onların maddî ve manevî desteklerini niyaz etmektedir. Keza Allah'ın Kelâmı üzerinde çalışma yapmanın dinî ve uhrevî önemine işaret etmeyi de ihmal etmemektedir. Daha sonra da usul bakımından kendinden önce telif edilen eserlerin hatalı ve eksik bulduğu yönlerinden bahsetmekte ve eserini de bunları gidermeye yönelik olarak telif ettiğini ileri sürmektedir. Yine bu eseriyle, insanları hakikate çağırarak ve doğru yoldan sapmalarını engellemeyi amaçladığını da girişte ifade etmektedir².

3-Tarihsel gelişimleri itibariyle tefsir mukaddimleri

Matbu olarak şu anda elimizde bulunan en eski tefsir kaynakları, dil ağırlıklı çalışmalardır. Bunların ilk örneklerinin, hicrî ikinci asrın sonları üçüncü asrın başlarında telif edildiği görülmektedir. Müelliflerin vefat tarihlerini esas alarak bu eserleri incelediğimizde şu tespitleri yapmamız mümkün gözükmektedir: Bunlardan biri olan **Ferrâ** (v. 207/822)'nin eserinde kendisine ait bir giriş bulunmamaktadır. Ancak eseri nakleden şahıs, yazdığı girişte müellifin her hangi bir belgeye müracaat etmeksizin hafızasından onu

² Mukaddimelere dair bu genel tasvir için meselâ bk. İbn Ebî Hâtim'in tefsirinden naklen: Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, 86. es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, nşr. Ali Muhammed Muavvez v. dğr., Beyrut 1413/1993, I, 71-73; es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyazıt Ktp. Veliyyüddin Efendi Böl., no.132, 2a; el-Gaznevî, *Tefsîru'l-Kur'ân*'dan naklen: Mollaibrahimoğlu, 64; el-Mâverdi, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, Beyrut 1412/1992, I, 23-39; el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak-Mervân Suvâr, Beyrut 1413/1992, I, 27-36.

imla ettirdiğini ifade eder³. Yine III. asrın ilk yarısında vefat eden, fakat vefat tarihi ihtilâflı olan **Ahfeş**'in de eserinde her hangi bir mukaddime yazmadan direkt fatihanın tefsirine girdiği görülmektedir⁴. *Mecâzu'l-Kur'ân*'ın müellifi **Ebû Ubeyde** (v. 210/825) ise, mukaddimedeki Kur'ân'ı tanıtıcı mahiyette kısaca bilgi vererek Kur'ân, sûre ve ayet kelimelerinin manaları üzerinde durmaktadır. Sûrelerin değişik şekillerde isimlendirilmesi ve içerdikleri ayet sayısına göre gruplandırılmalarından söz etmektedir⁵. Üçüncü asrın diğer bir müfessiri **İbn Kuteybe** (v. 276/889), eseri ile insanların anlamakta güçlük çektikleri ayetleri açıklamayı amaçladığı, tevile gitmeden Arapça'nın sağladığı imkânlarla ve mecaz yoluyla Kur'ân'ın müşküllerini izah etmeyi hedeflediğini belirtmektedir⁶. Yine o kaleme aldığı diğer bir çalışmada, bu çalışmayı dilcilerin ve müfessirlerin eserlerinden derlediği, lügatlerdeki izahların en yaygın olanını seçtiği ve özellikle İbn Abbâs'a izafe edilen bir takım uydurma tevellere yer vermediğini ifade etmektedir⁷.

Kısaca ifade etmek gerekirse, III. asırda telif edilen eserlerin mukaddimelerinde, yorum metodolojisine dair kısa bazı açıklamalarda bulunulsa da, henüz bu sahada derli toplu bir bilgiye ulaşmak mümkün olamamaktadır. Bu bağlamda ayetlerin içerdiği sözcük ve kavramların manalarındaki semantik değişim dolayısıyla, bir kısım yeni açıklamalara ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca ayetlerde

³ Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. İbrahim ed-Dusûkî Abdulaziz, Kahire 1409/1989, 35.

⁴ el-Ahfeş el-Belhî, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. Abdülemîr Muhammed Emin el-Verd, Beyrut 1405/1985.

⁵ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Fuad Sezgin, 2.bs., Beyrut 1401/1981, 1-7.

⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, nşr. Ömer Muhammed Saîd Abdulazîz, Kahire 1410/1989, 55.

⁷ İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Sakr, Beyrut 1397/1978, 1-5.

geçen kelimelerin anlamlarının zorlandığı, özellikle İbn Abbâs adına dilin yanlış bir kullanıma tabi tutulduğu, oysa Arapça'dan yeterince istifade etme imkânı bulunduğu, bu bağlamda *mecâzî* kullanımların önemine dikkat çekildiği görülmektedir. Kısaca III. asrın değişen kültürel şartlarında, Arap dilinin kullanım imkânları ve semantik verilerinin daha bir işlevsel hale getirilmesi, böylece Kur'ân'ın dil harici bir zeminde yorumlanmasına fırsat verilmemesinin hedeflendiği anlaşılmaktadır.

Bilindiği üzere hicrî üçüncü asırda telif edilen ve matbu olarak elimizde buluna bazı rivayet tefsirleri de bulunmaktadır. Bunlardan birisi **San'ânî** (v. 211/836)'ye aittir. Fakat San'ânî'nin herhangi bir mukaddime yazmadan direkt tefsire girdiği görülmektedir⁸. Bu asrın ilk yarısında yazılan bir diğer rivayet tefsiri de, **Huvvârî**'nin tefsiridir. Ölüm tarihi tam olarak tespit edilememiş olsa da, verilen farklı tarihler San'ânî'den sonra vefat ettiğini göstermektedir. Yazdığı mukaddime, dönemindeki ilim geleneğinin bir sonucu olarak, sadece rivayetlere dayalı bazı bilgiler vermektedir. Bunları da şu şekilde sıralamak mümkündür: 1-Kur'ân'ın ilk ve son nazil olan ayet ve sûreleri. 2-Kur'ân'ın yedi harfle okunmasına dair rivayetler. 3-Kur'ân'ın toplanması ve çoğaltılması. 4-Sahabeden Kur'ân'ı en fazla okuyanlar. 5-Özel mushaflar arasında sûre sayılarının farklılığı ve sûrelerin ayet sayısı açısından tasnifi. 6-Mushaflara nokta konulmaması ve süslenmemesi. 7-Nazil olan ayetlerin, Hz. Peygamber tarafından sûrelerin ilgili yerlerine yerleştirilmesi. 8-Gerekli ilme sahip olmadan Kur'ân'ı tefsîr etmenin vebali. 9-Anlaşılmaları açısından Kur'ân ayetlerinin tasnifi ve bu ayetlerin kimler tarafından anlaşılacağı. 10-

⁸ San'ânî'nin tefsiri hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, “Abdurrezzak İbn Hemmâm ve Tefsiri”, *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, XV (1967), 99-111.

Kur'ân tefsirinde Mekkî-Medenî, nâsîh-mensûh, takdim-tehir vb. konuları bilmenin önemi. 11-Ashabın Kur'ân öğrenmedeki metodu ve onu öğrenmenin fazileti. Görüldüğü üzere Huvvârî mukaddimede, tefsiri neden kaleme aldığına dair bir görüş belirtmemektedir. Verdiği bilgiler değerlendirildiğinde ise, bunların yüzde seksene yakın kısmının Kur'ân tarihine, sadece geri kalanının Kur'ân ilimleri çerçevesinde olduğu anlaşılmaktadır⁹.

Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız dil ve rivayet ağırlıklı tefsirlere, işârî metodu takip eden **Tusterî** (v. 283/896)'nin *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'ini de ilâve edebiliriz. Girişte müfessir, Kur'ân'ın zahir ve batın, had ve matla' kavramlarını izah etmektedir. Buna göre zahir, Kur'ân'ın tilâveti, batın anlamak, had helal ve haram, matla' ayette murat edilenin kalpte doğmasıdır¹⁰.

Dördüncü asra geldiğimizde, gene bir rivayet tefsiri olan **Taberî** (v. 310/922)'de, mukaddime formatının bir düzene girdiği, ele alınan konuların daha detaylı ve sistematik bir şekilde işlendiğini görüyoruz. Girişte müfessir, Kur'ân'la alâkalı olarak insanların bilmeye ihtiyaç duydukları her şeyi içerecek bir eser yazmaya giriştiğini belirtir. Bu eserinde kendisine ulaşan, ümmetin ittifak ettiği veya ihtilafa düştüğü konuları, delillerini, doğru olanının hangisi olduğunu gayet kısa bir şekilde nakletmeyi hedeflediğini ifade eder¹¹. Daha sonra o, Arapça bilgisi yetersiz olan kimselerin, ayetlerin manalarını açıklama konusunda şüpheye düşmelerinin sebepleri ve diğer konuları izah etmeye geçer: Bunları da başlıklar halinde şu şekilde sıralayabiliriz: 1-

⁹ Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillahi'l-Azîz*, nşr. el-Hâc b. Saîd Şerîfî, Beyrut 1990, I, 61-71.

¹⁰ Bk. et-Tusterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*'den naklen: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn*, 2.bs., b.y. ts., II, 381.

¹¹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 1408/1988, I, 5.

Ayetlere verilen manaların, Arapların ilgili kelime ve terkiplere yükledikleri manalarla uyuşması. 2-Diğer dillerden Kur'an'a geçen kelimeler. 3-Kur'an'ın nazil olduğu lehçe. 4-Hz. Peygamberin, 'Kur'an'ın, cennetin yedi kapısından nazil olduğu'na dair sözünün açıklanması. 5-Kur'an tevilinin tabakaları. 6-Kur'an'ı re'yle tevil etmenin yasak oluşu. 7-Kur'an'ı tefsir etmeye dair gelen teşvikler ve sahabeden onu tefsir edenler. 8-Kur'an'ı tefsir etmeyi kabul etmeyenlerin, konuyla alâkalı bazı haberleri anlamada aşırıya gitmeleri. 9-Geçmiş müfessirlerden ilmi övülen ve yerilenler¹².

Anlaşılabacağı üzere, bir önceki asra göre bu asırda Kur'an tarihi ile ilgili konular yanında, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına dair sorunlara daha fazla ağırlık verilmiştir. Başka bir husus da, Taberî'nin, Kur'an ve yorumuna dair önceki asırda sadece nakliyle iktifa edilen bir takım rivayetleri, bir sonuca bağlama çabası içerisinde bulunmasıdır. Kur'an'ı re'yle tevil etmenin yasak oluşuna dair rivayetler bunun bir örneğini oluşturmaktadır. Müfessire göre bunlarla kastedilen, açıklaması sadece Hz. Peygambere bırakılan ayetlerdir¹³. Yine o, Allah'ın kendi ilmine bıraktığı müteşâbih ayetler haricinde, Kur'an'ı tefsir etmeyi doğru bulmayanların görüşlerinin mesnetsiz olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır¹⁴.

İleri sürülen bu görüşlerden, Taberî'nin yaşadığı çağda, Kur'an'ın yeniden yorumlanmasını doğru bulmayan, dolayısıyla seleften gelen tefsir nakilleriyle yetinmenin gerekliliğini vurgulayan kayda değer bir kesimin bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak, ilk

¹² et-Taberî, I, 5-46.

¹³ et-Taberî, I, 35.

¹⁴ et-Taberî, I, 37. Bu konuda Taberî'nin tefsiri ile İbn Ebî Hâtim'in tefsirinin bir mukayesesi için bk. Koç, 87.

dönemlerden itibaren, Kur'ân'ın tefsir ve tevilinin sakıncalarını dile getiren ve bu konuda çekimser davranan böyle bir kesimin daima varolduğu bilinmelidir. Söz konusu bilginler, ileri sürdükleri görüşlerini seleften nakledilen bir takım rivayetlerle destekleseler de¹⁵, tefsir çalışmaları her dönemde kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Taberî'nin de, yaşadığı dönemlerde bu tür bir eğilimin varlığına rağmen, Kur'ân'ı anlama çalışmalarında yeni açılımları hedefleyen bir çizgide olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan önceki asırlarda, meâni'l-Kur'ân türü çalışmaları yapan müfessirlerin bir vurgusu olan Arap dilini bilmenin önemi, Taberî'de de öncelikli olarak yerini muhafaza ettiği görülmektedir. Zira o da, döneminde ortaya çıkan Kur'ân'ı anlama problemlerinin gerçek nedeninin, dil konusundaki yetersizlikten kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu bağlamda onun, Kur'ân'ı anlarken Arapların kelime ve lâfızlara yükledikleri anlamları ve kullandıkları üslupları esas almanın önemini vurgulaması dikkat çekmektedir¹⁶. Bu görüşleriyle, daha önce oluşmaya başlayan rivayet ve dil eksenli yöntemlerin Taberî'de bir anlamda birleştirildiğini söylemek mümkündür¹⁷.

Diğer taraftan yine bu asırda yaşayan **Semerkandî** (v. 383/993), Arap olmayan diğer milletler için Kur'ân tefsirinin önemini vurgulamaktadır. Çünkü insanların onunla sorumlu tutulabilmesi için, Arap ve Arap olmayanlara onun açıklanması ve anlayacakları şekilde

¹⁵ Bk. ez-Zehebî, I, 257-258.

¹⁶ et-Taberî, I, 5.

¹⁷ Dil ağırlıklı yorumlama yönteminin bir temsilcisi olan Zeccâc'ın tefsirinde mukaddime olmadığı görülmüştür. ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve l'râbuhu*, Beyrut 1408/1988.

onun izah edilmesi gerekmektedir¹⁸.

Beşinci asra geldiğimizde, bu asrın dikkati çeken müfessirlerinden birisi, **Sa'lebî** (v. 427/1036)'dir. O telif etmiş olduğu *el-Keşf ve'l-Beyân* isimli eserinin girişinde, kendi zamanına kadar yazılan tefsirleri, itikat, rivayet, dirayet vb. açılarından bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla böyle bir tasnifi ilk defa Sa'lebî yapmış bulunmaktadır. Bu da, tefsir tarihinde bahsettiğimiz yönelişlerin, müellifin yaşadığı dönem itibariyle, belirgin bir hale geldiğinin tespiti açısından önem arz etmektedir¹⁹.

Daha önce anlattığımız şekilde, dördüncü asırda özellikle Taberî'nin tefsirle alâkalı problemlere getirdiği çözümler ve bu sahada sağladığı açılımların, Kur'ân tefsirine bir ilgi ve heyecanın oluşmasına sebep olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bir sonraki asırda, yani beşinci asırda, bu ilgi ve heyecanın, en azından bazı bölgelerde aynı şekilde devam etmediği, hatta pörsümeye yüz tuttuğu anlaşılmaktadır. Nitekim **Vâhidî** (v. 468/1075)'nin bu konuya işaret ettiği görülmektedir. Şöyle ki o, ilimler sahasındaki gayretlerin gevşediği, bu konudaki arzu ve iştiyakın azaldığı, dünyalık rütbelere talip olanların bu alanlarda çoğaldığını belirtmektedir²⁰.

Vâhidî'nin, yaşadığı dönemlerde tefsir ilmine gereken ilginin gösterilmemesini, bilgide yenilenmeye gitmek suretiyle aşmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Çünkü o, yazdığı eserin girişinde, zamana bağlı olarak olayların değiştiği, değişen bu olaylara ait farklı bir

¹⁸ Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 72.

¹⁹ es-Sa'lebî, 2a. Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*'de müteşâbih ayetleri bazı kimseler (ehl-i sünnet, M. H. ez-Zehebî) in yanlış anladığı, tefsirinde bu konuya ağırlık verdiğine dair bk. ez-Zehebî, I, 392.

²⁰ Ebu'l-Hasan el-Vâhidî, *el-Vecîz fî Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Safvân Dâvûdî, Beyrut 1415/1995, I, 85.

bilginin olduğunu belirtmektedir. Bilginler, kendi gayret ve anlayışlarına bağlı olarak bu bilgiyi elde etmeye çalışırlar. Ve yine o, sözlerinin devamında, tefsirini kaleme alırken, insanların içerisinde yaşadıkları sosyal durum ve seviyelerini göz önünde bulundurduğu, böylece onların, eserinden kolayca istifade etmelerini amaçladığını belirtir²¹.

Tefsirle alâkalı olarak telif ettiği diğer bir eserinde Vâhidî, ilimler içerisinde en şerefli ilmin tefsir olduğunu belirtmektedir. Bunun gerekçelerinden birisi de, salt akılla her hangi bir görüşün ileri sürülmemesi veya ileri sürülen görüşün vahye şahit olanlardan gelen rivayetlerle desteklenmesidir. Diğer taraftan ona göre, kitap ve sünnete istinat etmeyen her ilim batıldır. Bunları bırakıp diğer ilimlerle iktifa edenler de, göz kamaştırıcı parlaklıktaki ayetlerden ve pırıl pırıl sünnetin güzelliklerinden kendilerini mahrum bırakmaktadır²².

Vâhidî, tefsir ilminin faziletine dair burada ileri sürdüğü görüşleri ile, o dönemlerde “ilim” konusundaki yaygın yaklaşımı bizlere hatırlatmaktadır. Çünkü bu anlayışa göre, din hakkında söylenen bir sözün muteber olabilmesi için, hakiki ilim ehli olan ilk râvisine dayanması gerekmektedir. Diğer bir anlatımla, bir şeyin “ilim” olarak nitelenebilmesi için, sahih olarak nakledilen bir rivayet zincirine sahip olması icap etmektedir²³. Bu görüşleriyle onun, daha

²¹ el-Vâhidî, *el-Vecf*, I, 87.

²² Ebu'l Hasan el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd v.dğr., Beyrut 1415/1994, I, 45-49.

²³ Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, trc. Mustafa İslamoğlu, İstanbul 1997, 89. “İlim” kelimesinin akla dayanmayı esas alan re'ye karşılık olarak kullanıldığına dair bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, 91. “Tefsir” kelimesinin salt rivayet anlamında kullanıldığına dair bk. Koç, 86.

önce işaret ettiğimiz şekilde, sosyal değişme ve bilgide yenilenme fikrinin aksine, tefsirde yeni görüşlerin ileri sürülmesi konusunda pek olumlu bir yaklaşıma sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Vâhidî’de görüldüğü üzere, seleften nakledilenlerle iktifa etme, Kur’ân’ı yorumlama çalışmalarında bir tekrara sebep olduğu açıktır. Fakat aynı asırda yaşayan meşhur sûfî **Kuşeyrî** (v. 465/1072) ile, irfanî tecrübe çerçevesinde Kur’ân tefsirinin yeni bir soluk ve ivme kazandığını görüyoruz. Tefsirinin mukaddimesinde onun ilk dikkati çeken özelliği, sözlerine ‘irfanıyla velilerin kalplerini bezeyen’ Allah’a hamd etmek suretiyle başlamasıdır. Sözlerinin devamında, Allah’ın alimlerin kalplerine Kur’ân’ın tevil ve marifetini yerleştirdiği, ondan aldıkları ilham sayesinde sûfîlerin Kur’ân’ın letâif ve esrarından haber verdikleri ve diğer insanlardan farklı olarak gaybın nurlarına vakıf olma şerefine erdiklerini ifade etmektedir²⁴. Câbirî, beşinci yüzyılda beyânî ve irfânî, yani dil merkezli ve işârî metotlar arasında bir uzlaşmanın gerçekleştiği, bunu da özellikle Kuşeyrî’nin başardığını belirtir²⁵.

Altıncı asra geldiğimizde, bu asrın müfessirlerinden **Beğavî** (v. 516/1122)’nin de, sosyal değişime işaret ettiği ve bu bağlamda Kur’ân tefsiriyle alâkalı olarak **tecdit** (yenilenme) kavramını kullandığını görüyoruz. Ona göre, zamanın ilerlemesi ile bir tecdite ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü böylece tembellik yapan ve gevşeklik

²⁴ el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, nşr. İbrahim Besyûnî, 2.bs., by. 1981, I, 41. Aynı asırda yaşayan Sulemî de *Hakâiku't-Tefsîr*’in girişinde Kur’ân’ı ‘hakikat lisani’yla tefsir etmenin gerekliliğine işaret eder. Bk. Mollaibrahimoğlu, 40.

²⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr., 2.bs., İstanbul 2000, 690. İşârî tefsir sahasında Kuşeyrî’nin önemine dair bk. Haydar Bulanık, *Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve Letâifu'l-İşârât isimli Tefsirindeki Metodu* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 170.

gösterenleri uyarmak ve onları harekete geçirmek mümkün olabilmektedir²⁶. Ancak müfessirin burada kullandığı tecdit kavramıyla, günümüzde bilinen fikrî yenilenmeyi kastetmediği anlaşılmaktadır. Çünkü telif ettiği bu eser ile, selevin yaptıklarına her hangi bir ilâve yapma amacının söz konusu olmadığını belirtmektedir²⁷. Dolayısıyla Beğavî'deki zamanın ilerlemesi, değişim olgusu ve bunlara bağlı olarak tecdit kavramının yüzeysel bir içerik ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir anlatımla, fikri değişmeden ziyade, selevten intikal eden tefsir rivayetlerinin yeni bir eser ve formla muhataplara aktarılması kastedilmektedir.

Diğer taraftan, yine bu asrın yetiştirdiği müfessirlerden bir diğeri olan **Zemahşerî** (v. 538/1143)'nin, telif etmiş olduğu eserinin girişinde, **taklidi** eleştirdiği²⁸ dolayısıyla Kur'ân tefsirinde yeniliği hedeflediği görülmektedir. O, sözlerinin devamında, bir kimse fıkıh, kelâm, nahiv vb. ilimlerde ne kadar ilerlerse ilerlesin, Kur'ân'ı anlama ve onun inceliklerine vakıf olma konusunda yeterli hale gelmeyeceği, dolayısıyla Meânî ve Beyân ilimlerini öğrenmesi gerektiğini belirtir²⁹. Bu çerçevede onun, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çalışmalarında belagat eksenli çığırın en önemli temsilci ve uygulayıcılarından birisi olduğunu söylemek mümkündür.

Yine Zemahşerî ile, bir mezhebe mensup olmanın, bir tefsirin telif edilmesinde nasıl bir rol oynadığı konusunda bilgi sahibi oluyoruz. Şöyle ki, müfessir girişte Mutezile mezhebinden bazı din kardeşlerinin kendisine geldiği, bir eser telifini ondan talep ettikleri,

²⁶ el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, I, 27.

²⁷ el-Beğavî, I, 27.

²⁸ Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut, ts. I, 15.

²⁹ ez-Zemahşerî, I, 16.

ilk etapta bundan çekindiği, fakat mezhepten ileri gelen bazı büyükleri devreye soktuklarını ifade etmektedir³⁰. Zemaşşerî, daha sonraları Mekke’de Hz. Peygamberin soyundan tefsire meraklı, muhterem bir zatla karşılaştığı, bu zatın kendisiyle görüşmeyi çok arzuladığı, dolayısıyla bu gelişmeler karşısında böyle bir eseri yazmaktan kendisini alıkoyamadığını belirtmektedir³¹.

Zemaşşerî’nin çağdaş olan Şîh **Tebressî** (v. 548/1153)’nin tefsirinde de benzer mezhebî faktörlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bu iki mukaddimenin kurgusunda önemli örtüşme ve paralellikler dikkati çekmektedir. Müellif girişte, seleflerinin muhtasar bazı eserlerin dışında bu konuda eser tedvin etmedikleri, ayetlerdeki esrar ve manaların ortaya konulmasında gereken çabayı göstermediklerini belirtir. Daha sonra o, bazı gençlerin kendisini tefsir yazmaya teşvik ettiği, fakat çekingen davrandığını sözlerine ilave eder. Bununla beraber, Hz. Peygamberin soyundan bir zatın, bu ilmi öğrenmeye olan alâkasının, kendisine ümit verdiği ve bu konudaki kararlılığını güçlendirdiğini ifade eder. Bu sebeple, söz konusu zata dua edip övgüler sıraladıktan sonra, tefsir yazma konusunda onun talebine cevap vermeyi kendine gerekli gördüğünü belirtir³².

Bu yüzyılda dikkati çeken hususlardan bir diğeri de, Kur’ân’ı yorumlama çalışmalarında, müfessirlerin Allah’ın rızasını kazanma ve ona yakınlaşma amaçlarını mukaddimelerde açıkça dile getirmeleridir. Nitekim **İbn Atıyye** (v. 546/1151) tefsirinin girişinde, ilimlerden

³⁰ Zemaşşerî’nin tefsirinin mukaddimesine ‘haleka’l-Kur’ân’ veya ‘ceale’l-Kur’ân’ ifadeleriyle başladığı fakat daha sonraları dostlarının bu ifadeleri ‘enzele’l-Kur’ân’ şeklinde değiştirdiklerine dair bk. İsmail Cerrahoğlu, “Zemaşşerî ve Tefsiri”, *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, XXVI (1983), 70.

³¹ ez-Zemaşşerî, I, 18-21.

³² Ebû Ali et-Tabressî, *Mecmau’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, Beyrut, ts., I, 18-20.

birisinde uzmanlaşmak gerektiği, kendisinin tefsiri tercih ettiği, çünkü bu ilmin Allah'a yaklaştıran ve salih amellere teşvik eden en büyük ilim olduğunu ifade etmektedir. Sözlerinin devamında da, bu ilâhî kelâmın anlaşılmasına yönelik yapacağı çalışmanın ebedi kurtuluşuna vesile olmasını niyaz etmektedir³³.

Yedinci asra geldiğimizde, İbn Atıyye ile aynı coğrafyayı paylaşan müfessir **Kurtubî** (v. 671/1273)'nin, Kur'ân'ı tilâvet eden ve onun üzerinde çalışma yapanların sahip olmaları gereken ahlâkî vasıflara dikkat çektiği görülmektedir³⁴. Bu görüşleriyle kısaca o, tefsir çalışmalarının, salt kültürel bir etkinlik olmadığı, Kur'ân'ın gereklerini yerine getirmek suretiyle ilim-amel bütünlüğü çerçevesinde bunun sürdürülmesi gerektiğini ifade etmek ister.

Kurtubî'nin mukaddimesinde ayrıca şu konuları ele aldığı görülmektedir: 1-Kur'ân'ın üstünlükleri, onu okuyan, dinleyen ve onunla amel edenin faziletleri. 2-Allah'ın kitabını tilavet etmenin usûlü, mekruh ve haram yönleri; insanların bu konudaki farklı anlayışları. 3-Kur'ân ehli ve ilim erbabının riya ve diğer kötü huylardan sakınması. 4-Kur'ân tilavetinin sürekli hale getirilmesi. 5-Kur'ân'ın harekelenmesi, öğretilmesi ve onu okumanın sevabı. 6-Kur'ân'ı tefsir etmenin fazileti. 7-Kur'ân ehli ve onlara husumet beslemeye dair gelen rivayetler. 8-Kur'ân okuyucularının bu ilâhî kelâma değer vermeleri ve ona saygı göstermelerinin önemi. 9-Kur'ân'ın re'yle tefsiri, bunu yapanların ikaz edilmesi ve müfessirlerin mertebeleri. 10-Kur'ân'ın sünnetle açıklanması. 11-

³³ İbn Atıyye el-Ğırnâtî, *el-Muharreru'l-Vecîz*, nşr. Ahmed Sâlih el-Mellâh, by., ts., I, 29-30.

³⁴ Ebû Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3.bs., Kahire 1409/1989, I, 50. Aynı asırda yaşayan ed-Dâye' nin de *Bahru'l-Hakâik*'inde benzer temaları işlediğine dair bk. Mollaibrahimoğlu, 148.

Kur'ân'ı ve sünneti öğrenmenin metodu. 12-Hz. Peygamberin, "Kur'ân yedi harfle nazil olmuştur, ondan kolay olanı okuyunuz" hakkındaki hadisinin anlaşılması. 13-Kur'ân'ın toplanması, Hz. Osman'ın mushafı çoğaltması ve bunun dışında kalanları yaktırmasının sebebi; Hz. Peygamber zamanında Sahabeden Kur'ân'ı ezberleyenler. 14-Kur'ân sûrelerinin ve ayetlerinin tertibi, şekli, noktalanması, tehzîbi, ta'sîri, harfleri, cüzleri, kelimeleri ve ayetlerinin adedi. 15-Sûre, ayet, kelime ve harf sözcüklerinin anlamları. 16-Kur'ân'da Arapça haricinde başka dillerden kelime olup olmadığı meselesi. 17-Kur'ân'ın sûreleri ve diğer konularla alâkalı mevzu hadisler. 18-Kur'ân'a iftiranın ve Hz. Osman'ın mushafına muhalefetin yanlışlığı. 18-İstiâze. 19-Besmele.

Burada ele alınan konular incelendiğinde, Kurtûbî'nin önceki müfessirlere göre bazı farklı yaklaşımlara sahip olduğu görülecektir. Şöyle ki o, 'Kur'ân tarihi' ve 'Kur'ân ilimleri'ne ilave olarak en fazla yeri, 'Kur'ân tilavetinin fazileti ve adabı' gibi konulara ayırmaktadır. Daha önceki asırlarda yaşayan **Huvvârî** ve **Taberî**'ye ait tefsirlerin, bu tür konulara neredeyse hiç yer vermedikleri görülecektir. Bu durumu, Kurtubî'nin yaşadığı dönem itibariyle ilgili konulara yeterince yer verilmediği, dolayısıyla onun da buna dikkat çekmek istediği şeklinde yorumlamak mümkündür. Ancak diğer taraftan, tarihî gelişmelere bağlı olarak, Kur'ân tasavvurunun Müslüman hafızada yeni boyutlar ve kimlikler kazanma yolunda önemli gelişmeler kaydettiğini söylemek de mümkündür³⁵. Başka bir anlatımla, onu

³⁵ Şimşek, Kur'ân tasavvurundaki bu değişimi "Kutsama Döneminde Kur'ân'ı Kerim" başlığı altında değerlendirmektedir. *Günümüz Tefsir Problemleri*, b.y. ts., 41-44. Kur'ân'ın kimliği ve tasavvuruna dair teorik bir çalışma için ayrıca bk. Halis Albayrak, "Kur'ân'ı Anlamak, Kur'ân'ın Ne Olduğunu Anlamak", *1.Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu* (3.5.1995, Ankara), Fecr Yay., 165-176.

kutsama çerçevesinde Müslümanların yeni anlayışlar ve bunlara bağlı olarak yeni pratikler geliştirdikleri dikkati çekmektedir. Geline bu noktada Müslümanların mushaf ile olan ilişkilerinin, daha formel bir boyut kazandığı anlaşılmaktadır. Okuyucunun, abdestli olarak Kur'ân'a dokunması, kıraate istiâ'ze ile başlaması, bütün dikkatini okuduğu ayetlere vermesi türünden bir takım adabın ayet ve hadislerde nakledildiği bilinmektedir. Fakat Kurtubî, Kur'ân'ı tilavet edenlerin kırk küsur konuda mushafa hürmet göstermelerine işaret etmektedir. Okuyucunun tilaveti bitirdiğinde Kur'ân'ı kapaması, herhangi bir kitabı üzerine koymaması, her gün muhakkak mushafa nazar etmesi gibi bazı hususları bu çerçevede zikredebiliriz. Yine o, mushafın temizlenmesi neticesinde, oluşan atıkların yere atılmamasını da bunlara ilave etmektedir. Çünkü seleften bazı kimseler, Kur'an'ın temizlenmesi neticesinde kalan su ile hastalıklarına şifa dilemekte idiler³⁶.

Diğer taraftan yine Kurtubî'nin, 'dinî tecrübe ve Kur'ân'ın anlaşılması ilişkisi'ne önemli bir yer ayırdığı görülmektedir. Nitekim o, Allah'a hamdeden, ona tevekkül edip ondan yardım isteyen, ölüme hazırlanan, Allah'ın affını dileyen, yöneticilerden uzak durmaya çalışan³⁷ vb. şekilde Kur'ân okuyucusunun sahip olması gereken birçok hasletten söz etmektedir. Ancak bunların gerektiği gibi yerine getirilmesi halinde, kişinin Kur'ân'ı anlayabileceğine dikkat çekmektedir³⁸.

Başka bir husus da, Kurtubî'nin, telif etmiş olduğu bu eserle,

³⁶ el-Kurtubî, I, 74-79.

³⁷ Bu konuda Molla Gürânî ile ilgili olarak ayrıca bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 609.

³⁸ el-Kurtubî, I, 67-70.

mensup olduğu mezhebi savunmak ve karşıt görüşte olanlara cevap vermek amacını gütmesidir³⁹. Nitekim o, Kur'ân'ın faziletleri konusunu işlerken, müminin öncelikle onun, Allah'ın 'mahluk olmayan kelâmî' olduğunu bilmesi gerektiğini belirtmektedir⁴⁰. Böylece o, mezhepler arasında kadim bir tartışma olan, 'Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı meselesi'nde, kendi tercihini açıkça ortaya koymaktadır⁴¹. Daha önce incelediğimiz Zemahşerî ve Tabressî'de⁴² de görüldüğü üzere, Şî'a, Mu'tezile vb bir çok mezhep mensuplarında bunun benzeri örnekleri daha ileri boyutlarda tespit etmek mümkündür⁴³.

Sekizinci asırda vefat eden müfessir **Nesefî** (v. 710/1310)'de de benzer eğilimi görüyoruz. O, Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle bezenmiş, ehl-i bidatın fikirlerinden arınmış bir tefsirin kendisinden talep edildiği, böyle bir talep üzerine bu tefsiri kaleme aldığını belirtmektedir⁴⁴. Söz konusu müfessirlerin çağdaşı olan **Hâzin** (v.

³⁹ el-Kurtubî, I, 51.

⁴⁰ Bu konuda ayrıca bk. Nizâmu'd-dîn en-Nisâbüri'nin *Ğarâibu'l-Furkân*'ından naklen: Bilmen, II, 619.

⁴¹ el-Kurtubî, I, 52. "Halku'l-Kur'ân" meselesinin Kur'ân ve hadislerden kaynaklanmadığı, felsefî ve siyasî boyutu ağır basan bir konu olduğuna dair bk. Talat Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984, 191-192. Yine bu konunun, Helenistik düşüncesinin İslam düşüncesine bir tesiri olduğunu dair bk. Bekir Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslam Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme (Sempozyum)*, İstanbul 1996, 53.

⁴² Mezhebinin görüşlerini destekleyici deliller zikrettiğine dair bk. Tabressî, *Mecmau'l-Beyân*'dan naklen: ez-Zehebî, II, 102.

⁴³ Meselâ bk. Kâdı Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*'de müteşâbih ayetleri bazı kimseler (ehl-i sünnet, M. H. ez-Zehebî) in yanlış anladığı, tefsirinde bu konuya ağırlık verdiğine dair bk. ez-Zehebî, I, 392. Yine Kur'ân'ın Şî'a taassubuyla yorumlanmasına dair bk. Abdullatif el-Kâzerûnî, *Mir'âtu'l-Envâr ve Mişkâtu'l-Esrâr*'dan naklen: ez-Zehebî, II, 47. Ayrıca Molla Muhsin el-Kâşî, *es-Sâfi fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*'den naklen: ez-Zehebî, II, 148-161; et-Tûsî, *Tefsîru't-Tibyân*'dan naklen: İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I, 452. Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bk. Celal Kırca, "Mezhebî Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı", *İslâmî Araştırmalar*, 5 (Ekim 1987), 52-61.

⁴⁴ en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil*, İstanbul, ts., I, 2. Önceki müfessirleri özetlemeye dair et-

741/1340) ise, kendi tefsirinin Ehl-i Sünnet çizgisinde bir çalışma olduğunu açıkça belirtmemektedir. Bununla beraber o, Bâtînî, Hâricî ve diğer batıl mezhep mensuplarının, Kur'ân'ın amacının farklı olduğunu bile bile, mezheplerini meşrulaştırma uğruna bir takım ayetleri delil olarak gösterdiklerini ifade eder. Sözlerinin devamında bu durumun, re'y tefsiri bağlamında rivayetlerde kastedilen yasaklama ve uyarılar kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtir⁴⁵. Dolayısıyla bu sözleriyle onun da, açıkça belirtmese de mezhebî bir takım endişelerle tefsirini kaleme aldığını söylemek mümkündür. Yine Hâzin girişte, telif edilen her bir kitapta şu beş özelliğin bulunması gerektiğini ifade eder: Eğer bir konu problem arz ediyorsa çözümünün ileri sürülmesi, bölüm pörçük ise bir araya getirilmesi, kapalı ise açıklanması, eserin güzel bir üslup ve t'elife sahip olması, uzatma ve ilavelerden arındırılmış olması. Sonuç itibarıyla, kendi eserinin de bu özelliklere sahip olmasını ümit ettiğini belirtir⁴⁶.

Aynı çağda yaşayan **İbn Kesîr** (v. 774/1372)'in ise, tefsir çalışmaları bağlamında, daha ziyade Kur'ân'ın fert ve toplumda gerçekleştirilmeyi hedeflediği dinî değişime vurgu yaptığı görülmektedir. O, böylece tefsiri yazmadaki sosyal gayeyi belirtmekte, bunun da, bütün toplum bireylerinin dinî ve ahlâkî değerler yönünden ıslahı olduğuna işaret etmektedir⁴⁷. Diğer taraftan İbn Kesîr'le rivayet tefsirinin daha sistemli bir hale geldiğini söylemek mümkündür. Bu tefsir tarzını esas alan önceki müellifler de Kur'ân'ı tefsir ederlerken, şüphesiz ki, Kur'ân, sünnet, sahâbe ve daha

Tâzifî, *el-Muhtasarü'r-Râşif*'ten naklen: Mollaibrahimoğlu, 198.

⁴⁵ el-Hâzin, *Lubâbu't-Te'vîl*, by. ts, I, 5.

⁴⁶ el-Hâzin, I, 3. Aynı hususları Sa'lebî'nin de mukaddimede zikrettiği görülmektedir. Sa'lebî, 2a.

⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul 198, I, 12.

sonrakilerden istifade etmişlerdir. Ancak o, söz konusu bu kaynakları yeniden formüle edip sıralamakta ve bu sahada karşılaşılan bazı teorik problemleri izah etmeye çalışmaktadır⁴⁸. Ayrıca, öteden beri rivayet tefsirlerinde yer alan ve eleştirilen yönlerden birisi olan İsrailiyyât konusunda da, İbn Kesîr'in sağlam bir tavır geliştirdiği görülmektedir⁴⁹. Bu ve benzeri özellikleriyle O'nun rivayet tefsiri geleneğinde farklı bir yeri olduğunu söylemek mümkündür⁵⁰.

Onuncu asra geldiğimizde, bu asırda dikkati çeken müfessirlerden birisi **Ebu's-Su'ûd** (v. 982/1574)'dur. O girişte, *Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzîl*'den esinlenerek yazdığı eserini⁵¹, kendi görüşlerini de ilave etmek suretiyle Sultan Süleyman'a hediye etmeyi düşündüğünü belirtmektedir. Burada dikkati çeken husus, müfessirin, son derece takdîrkâr ve iltifatkâr ifadelerle hükümdarı övmesidir. Bu bağlamda onun kullandığı, dünyanın en büyük hükümdarı, en haşmetli ve şerefli hakani, Arap, Acem ve Rum'un hükümdarı, doğunun ve batının fatihi gibi ifadelerini burada hatırlatmak mümkündür⁵².

Gerçekte İslâm geleneğinde, bilginlerin siyasetçilerden uzak durması, böylece saygınlıklarını muhafaza etmesi, aksi takdirde ahlâkî ve dinî hassasiyetlerini kaybedecekleri anlayışı daima var olmuştur.

⁴⁸ İbn Kesîr, I, 12-15.

⁴⁹ İbn Kesîr, I, 14. Bu konuda geniş bilgi için bk. Abdullah Bayram, *İbn Kesîr'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Adlı Eserinin İsrailiyyât Açısından Değerlendirilmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999).

⁵⁰ Nitekim İbn Kesîr'in tefsirini Beğavî'nin tefsiriyle mukayese eden Ali Eroğlu, bu hususa işaret etmekte ve rivayet tefsiri sahasında daha önce yapılan bir takım hatalara İbn Kesîr'in düşmediği, daha sağlam ve tertipli olduğunu belirtmektedir. Bk. Ali Eroğlu, "Me'âlimu't-Tenzîl ve Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm Tefsirleri Üzerine Bir Mukayese", *Atatürk Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, IX (1990), 283.

⁵¹ Yine bu asırda felsefî ve i'tizâlî düşüncelerden uzak bir tefsir için el-Îcî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ı hakkında bk. Mollaibrahimoğlu, 314. Ayrıca Şâfiî'nin görüşleri doğrultusunda yazılan bir tefsir için el-Bekrî, *Teshîlu's-Sebil*'den naklen: Mollaibrahimoğlu, 349.

⁵² Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, Beyrut 1419/1999, I, 7-9.

Fakat Ebu's-Suud örneğinde konunun farklı bir boyut kazandığı görülmektedir. Şöyle ki, müellif, sivil niteliğe sahip bir bilgin değil; aksine devlet bürokrasisinin en üst makamında bulunun şahsiyetlerden birisidir. Dolayısıyla söz konusu ifadelerini, onun bir devlet memuru olması özelliği ve Osmanlı devlet protokolünde bu türden iltifatkâr hitap geleneğinin bir sonucu olarak düşünmek gerekmektedir. Yine o dönemlerde, telif edilen kitabın hükümdara takdim edilmesi adetini de bu çerçevede dikkate almak gerekmektedir.

Benzer bir durumu **Âlûsî** (v. 1270/1853)'de de görüyoruz. O da girişte padişahla ilgili oldukça iltifatkâr ifadeler kullanır ve ona dua eder. Tefsirin ismini yazma konusunda tereddüt eder. Fakat övgüyle bahsettiği sadrazam Ali Rıza Paşa'nın bu konuda kendisine yardımcı olduğu ve tefsirin ismini maruf olduğu şekilde onunla beraber koyduklarını ifade eder⁵³.

Müfessir **Âlûsî** ayrıca "faideler" başlığı altında Kur'ân ve tefsirle alâkalı değişik konulara da yer vermektedir. Bunlardan farklı bulduğumuz bazı noktalar üzerinde kısaca durmak istiyoruz. İlk bakışta dikkati çeken, Kur'ân tefsirinde ihtiyaç duyulan ilimlerin sistematik bir şekilde sıralanmış olmasıdır. Şöyle ki, a-Lügat ilmi. b-Nahiv ilmi. c- Me'ânî, beyan ve bedi ilimleri. d-Hadis ilmi ile bilinecek olan müphemler, sebab-i nüzûl, nâsîh-mensûh. e-Fıkıh usulü ilminin yardımıyla bilinebilecek umum-husus, mutlak-mukayyed, emir ve nehyin delaleti. f-Kelâm ilmi. g-Kıraat ilmi. Şüphesiz ki, bu ilimlerden bazıları, önceki tefsirlerde bilinmesi gereken ilimler arasında yer almıştır. Yine diğer bazıları, belirli konuları itibariyle zikredilmiştir. Ancak kelâm ve fıkıh usûlü örneklerinde olduğu gibi

⁵³ Mahmud el-Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, Beyrut 1414/1994, I, 12.

ilim dalı düzeyinde böyle bir sıralamayla ele alınmaları burada görülmektedir⁵⁴.

Diğer taraftan uzun bir aradan sonra, Âlûsî ile Kur'ân'ı yorumlama çalışmalarında **ictihada** yeniden dikkat çekildiği görülmektedir. Nitekim o, re'yle tefsirin herhangi bir sakıncasının bulunmadığı, aksine bilginlerin ictihada teşvik edildiği, dolayısıyla temel ilimleri tahsil ettikten sonra, Kur'ân i'câzının, **taklitle** veya sadece **felsefe** yoluyla değil, **vicdanla** anlaşılabilceğini sözlerine ilave eder⁵⁵. Ancak Kur'ân'ı yeniden yorumlamaya yönelik bu tür işaretlerin, sûfî tecrübe çerçevesinde bir vurguyla dikkatlere sunulduğu da gözden kaçmamaktadır. Şöyle ki, bu bağlamda o, vehbî ilmin önemine dikkat çekmekte, burhan ehlinde olduğu gibi Kur'ân'ın manalarını değil; ancak içerdiği esrarı keşfetme konusunda bu ilme ihtiyaç duyulacağını belirtmektedir⁵⁶. Yine o, Kur'ân'ın batınî manalarını inkâr etmenin mümkün olmadığı, Allah'ın bunları dilediklerine ilham edebileceğini sözlerine ilave etmektedir. Bu konuda bir çok delilin bulunduğunu kaydeden müellif, Halep şehrinin Sultan Selahaddin, Mısır'ın da Sultan Selim tarafından fethi gibi bazı tarihi olaylara Kur'ân'ın işaret ettiğini bu çerçevede zikretmektedir⁵⁷.

Âlûsî'nin ayrıca yaşadığı bölgede mezhepler arası tartışmalarda gündeme gelen bazı kadim mevzuları da ele aldığı görülmektedir. Bunlardan birisi de, Kur'ân'ın **mahlûk olmaması** konusudur. O

⁵⁴ Kur'ân tefsirinde gerekli olan ilimleri tarihi gelişimi ve değerlendirilmesine dair bk. "Kültürel ve İçtimâî Olayların Tefsir Hareketine Tesirleri", *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri*, (16-17 Haziran-1990), Ensar Vakfı, Bursa.

⁵⁵ el-Âlûsî, I, 16.

⁵⁶ el-Âlûsî, I, 15.

⁵⁷ el-Âlûsî, I, 18.

bunun önemli dinî ve kelâmî bir mesele olduğunu belirttikten sonra, bir çok kimsenin bu sahada ayağının sürçtüğü ve yine bir çok topluluğun bu sebeple haktan saptığı, dolayısıyla kitabında bu konuya yer verme ihtiyacını hissettiğini belirtir⁵⁸. Ele aldığı diğer bir husus da, Kur’ân’ın cem’i ve tertibi meselesidir. Şia’nın, Hz. Osman, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer’in Kur’ân’ı tahrif ettiklerine dair iddialarının mesnetsiz olduğunu ispatlamaya çalışır⁵⁹. Ayrıca Kur’ân i’câzının sadece nazım özelliği ve gaybî haberleri içermesi ile sınırlandırılmayacağı, aksine bu ilâhî kelâmın bütün unsurlarıyla bu özelliğe sahip olduğunu belirtmektedir⁶⁰.

On dördüncü asra geldiğimizde, önceki asırda Âlûsî’nin alçak sesle dillendirdiği taklitten kurtulma ve yeniden ictihad kavramlarının, bu asırda Suriyeli bilgin **Kâsımî** (v. 1332/1914) tarafından daha gür bir seda ile seslendirildiği görülmektedir⁶¹. **Menâr** ekolüyle ise tefsirin bu asırda yeni bir vizyon kazandığı, buna bağlı olarak mukaddimelerin de gözle görülür şekilde yeni bir içeriğe sahip oldukları müşahade edilmektedir. Bu değişikliğin en açık göstergesi, İslâm dünyasının bu asırda yaşadığı siyasî ve sosyal krize, Kur’ân’ın yegane çözüm olarak sunulması, tefsirin de bunun gerçekleştirildiği bir zemin olarak takdim edilmesidir. Bu söylediklerimizi, *Tefsîru’l-Menâr*’ın mukaddimesinde bütün açıklığıyla görmemiz mümkündür. Müellif **Reşid Rıza** (v. 1354/1935) burada, Kur’ân’ın salt bir kanun, tıp veya tarih kitabı olarak algılanmaması gerektiği, tarihte olduğu gibi günümüzde de

⁵⁸ el-Âlûsî, I, 21-22.

⁵⁹ el-Âlûsî, I, 40-48. Bu konuda geniş bilgi için bk. Süleyman Ateş, “İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı”, *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, XX (1975), 152-159; Musa Kâzım Yılmaz, “Şî’a’nın Kur’ân İlimleri ile İlgili Görüşleri”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, (13-15 Şubat-1993), İstanbul 1993, 163-193.

⁶⁰ el-Âlûsî, I, 48-55.

⁶¹ Muhammed Cemaluddîn el-Kâsımî, *Mehâsinu’t-Te’vil*, b.y. ts., I, 6.

İslâm toplumunun saadet ve kurtuluşunun Kur'ân'ı anlamak ve onun gösterdiği yoldan gitmekle mümkün olabileceğini ifade etmektedir⁶². O tefsire böyle bir misyonu yüklerken, nerede ise tarihteki bütün Kur'ân'ı yorumlama çalışmalarına da ciddi bir eleştiri getirmekte ve bu çalışmaların Kur'ân'ın mesajını kitlelere ulaştırmak şöyle dursun, onun yüce amaçları önünde önemli bir engel oluşturduklarını iddia etmektedir. Ona göre acilen ihtiyaç duyulan tefsirin birinci amacı, Kur'ân vasıtasıyla toplumun hidayet ve ıslâhını gerçekleştirmektir⁶³. İkinci olarak da, yaşanan asrın gerçeklerini göz önünde bulundurmamak suretiyle, herkesin anlayacağı bir üslûpla, felsefe, tabiat ve diğer ilimlerle meşgul olanların zihinlerinde oluşan istifhamları giderecek bir özellik ortaya koymasındır⁶⁴.

Reşid Rıza ile mukaddimelerde gördüğümüz bu değişimin, gene Mısırlı bir müellif olan **Tantavî Cevherî** (v. 1359/1940)'nin telif etmiş olduğu *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*'inde, daha farklı bir boyutunu görüyoruz. Şöyle ki, girişte tefsirin amacını o, Allah'ın yaratma hususundaki yüce kudretini hatırlatmak, Müslümanları izzet, şan ve şöhretin dayanağı olan tahsile teşvik etmek, tabiat ve diğer ilimleri öğrenmeleri konusunda onları yönlendirmek şeklinde belirlemektedir. Bu maksatla, tefsirinde Allah'ın apaçık ayetlerindeki hakikatleri öğrenmeye Müslümanları teşvik etmek amacıyla, ahkâm ve ahlâkın yanında, yaratılıştaki harikuladelikleri de içeren bir kitap

⁶² Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 2.bs., by. ts., I, 5.

⁶³ Ayrıca Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (bk. Celal Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, İstanbul, ts., 249); el-Merâğî'nin *Tefsîru'l-Merâğî* ve Seyyid Kutub'un *Fîzılâli'l-Kur'ân* isimli çalışmaları da içtimâî tefsir ekolü çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bk. Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998, 292.

⁶⁴ Muhammed Reşid Rıza, I, 10.

telif ettiğini belirtmektedir⁶⁵.

Mukaddimelerde de görüleceği üzere, özellikle Mısırlı müelliflerin ortaya koydukları bu eserlerle, tefsirin modern dönemlerde önemli bir amaç ve metot değişimini yaşadığı açıkça görülmektedir. Şüphesiz tarihte yazılan tefsirler de, nihayetinde Müslümanların Kur'ân'ın hidayet ve yönlendirmesinden istifade etmelerine yönelikti. Bu bağlamda söz konusu çalışmaların, sosyal ve kültürel ihtiyaçların etkili olduğu bir atmosferde kaleme alındıklarını inkar etmek de mümkün değildir. Ne var ki Kur'ân tefsirinin ilk defa bu denli, İslam toplumunun sosyal ve siyasî problemlerinin yüksek sesle dillendirildiği ve çözüm önerilerinin teklif edildiği bir zemin olarak ele alındığı görülmektedir⁶⁶. Çünkü hem Reşid Rıza, hem de Tantâvî Cevherî, her ne kadar metodik açıdan birbirinden ayrılırlar da, sonuç itibarıyla, İslâm ümmetinin yaşadığı sosyal ve siyasî buhrandan kurtuluşunun biricik çaresinin, teklif ettikleri okuma ve yorumlama biçimiyle gerçekleşeceğini açık bir şekilde dile getirmektedirler. Şüphesiz bu durumu da, gene İslam toplumlarının tarihte ilk defa sosyal bir krizi hayatlarının her alanında bu boyutlarda yaşamlarıyla izah etmek mümkün olacaktır. Dolayısıyla Kur'ân tefsirinde nihai amaç her ne kadar Allah'ın kelâmını açıklamak, onun içerdiği hakikat ve esrarı ortaya koymak olsa da, yaşanan siyasî, sosyal ve kültürel şartlara bağlı olarak, müfessirleri Kur'ân'ı tefsir etmeye götüren sebep ve amaçlar da değişmektedir. Kısaca modern dönemlerde müfessirleri Kur'ân tefsiri yapmaya yönlendiren etken, klâsik dönemlerde çokça gördüğümüz şekilde müfessirin çevresinde

⁶⁵ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, b.y. ts. I, 3.

⁶⁶ Şarkâvî, uzun süren bir aradan sonra, 20. asırda tefsirde yaşanan bu gelişmeleri parlak bir değişme olarak nitelendirmektedir. Bk. İffet Muhammed eş-Şarkâvî, *el-Fikru'd-Dînî fî Muvâceheti'l-Asr*, 2.bs., Beyrut 1979, 92.

yaşayan bir grup insan değil, genel olarak İslam toplumu ve onun içerisinde yaşadığı sosyal problemlerdir. Diğer bir anlatımla sorun, belirli bir grup insanın Kur'ân'ı anlama ihtiyacını gidermek değil, İslam toplumunun müzminleşmiş sorunlarına Kur'ân zemininde çözüm üretmektir.

Verilen örnek tefsirlerde de görüldüğü üzere, modern dönemlerde Kur'ân'ı yorumlama çalışmaları doğrudan toplumsal sorunlarla irtibatlı bir takım gerekçeler çerçevesinde yürütülmektedir. Nitekim aynı hususa **Mevdûdî** (v. 1399/1979) tarafından da dikkat çekilerek, bu etkinliğin sırf sevap kazanma gayesiyle yapılmaması gerektiği, bu konuda gerçekçi bir takım nedenlerin olması lazım geldiği ifade edilir⁶⁷. Bununla beraber o, İslâm toplumlarının yaşadığı temel sosyal ve siyasî sorunlara tefsir zemininde köklü çözümler önerme gibi bir iddia ile ortaya çıkmaz. Fakat, mütevazı bir şekilde, Kur'ânî irfan ve kültürün geniş halk kitlelerine intikalini kolaylaştırmaya dönük bir çaba içerisinde olduğunu ifade eder. Bu yönüyle modern tefsir hareketinin önemli bir özelliğini onda tespit etmek mümkün olmaktadır. O da, kaleme aldığı bu eserin, sadece aydınların Kur'ân'ı öğrenmeye yönelik ihtiyaçlarını karşılama amacı gütmeyeceği, aynı zamanda Kur'ân konusunda yeterince bilgi sahibi olmayan her seviyeden insanı hedef kitle aldığını ifade eder⁶⁸. İşte bu amaçla müellif, girişte, sıradan bir Kur'ân okuyucusunun zihninde oluşabilecek istifhamları ortadan kaldırmak amacıyla, bazı ön bilgiler vererek açıklamalarda bulunur⁶⁹. Böylece okuyucunun, belirli bir donanımla Kur'ân yönelmesini tavsiye eder. Buna karşılık yine o,

⁶⁷ Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayânî v.dğr., İstanbul 1996, I, 7.

⁶⁸ Mevdudî, I, 8.

⁶⁹ Mevdudî, I, 15-38.

Kur'ân'ı anlamasına engel teşkil edecek muhtemel önyargılarından okuyucuyu kurtulmaya davet eder⁷⁰. Bütün bu teorik açıklamaları yanında, Mevdudî, Kur'ân'ın sadece masa başında öğrenilebilecek bir kitap olmadığı, yeterince kavranabilmesi için pratiğe aktarılması gerektiğini sözlerine ilave etmeyi de ihmal etmez. Çünkü o, sadece bir teori ve fikirler kitabı değil; “onun gerçek anlamlarını kavrayabilmek için hayatın bağrına atılmak gerekmektedir”⁷¹.

Tefsîr tarihinde Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Şî'â vb. değişik mezheplere mensup insanların talepleri üzerine tefsirler kaleme alınmıştır. Yine hükümdarlara takdim edilmek üzere telif edilen veya yöneticilerin ilgi ve alâkasına mazhar olan tefsirler olmuştur⁷². Ancak görebildiğimiz kadarıyla, **Muhammed Hamdi Yazır (v. 1361/1942)**'in eseri hariç, siyasî otoritenin teklifi ile bir Kur'ân tefsiri yazılmamış bulunmaktadır. Söz konusu tefsir çalışması, TBMM'nin teklifinin ötesinde, nasıl yazılacağına dair müfessirle yapılan bir protokol çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda anlaşma şartlarından birisi de, inanç açısından Ehl-i sünnete, amel açısından Hanefî mezhebine riayet edilerek kaleme alınması, dinî hukukî hükümlerin hikmetlerini açıklamının yanında, özellikle tevhîd, âhiret ve öğütlerle ilgili ayetlerin tefsirine mümkün olduğu ölçüde geniş yer ayrılmasıdır⁷³.

Bu uzun tarihi süreçte mukaddimeler çerçevesinde burada yapılan tespitleri özetlememiz gerekirse şunları söylememiz mümkündür: Tefsir sahasında telif edilen ve dilsel tahlili esas alan ilk

⁷⁰ Mevdudî, I, 35.

⁷¹ Mevdudî, I, 37.

⁷² el-Âlûsî, I, 12; ayrıca Molla Gürânî'nin tefsirinin hükümdarlar tarafından Buhara Hanlığı ve diğer yerlere gönderilmesi hakkında bk. Bilmen, II, 610.

⁷³ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, b.y. ts. I, 19.

eserler **Ebû Ubeyde** ve **Ferrâ**'nın eserleridir. Bu eğilim **İbn Kuteybe** ve **Zeccâc**'la devam etmiş, **Zemahşerî** ile de zirvesine ulaşmıştır. **Taberî** kendisinden önce tedvin asrında oluşan hem bu lügavî tahlil verilerini, hem de tefsire dair rivayetleri eserinde bir araya getirmiştir. Dolayısıyla onun bu iki eğilimi birleştirdiğini söyleyebiliriz. Bunu gerçekleştirirken önceki asırlarda yorumlarda oluşan çok sesliliği muhafaza etmeye çalışmıştır. Ayrıca kendi dirayetini de ortaya koymuştur. Taberî'den sonra, beş, altı ve yedinci asırlarda İslâm dünyasının yaşadığı istilâ, bunların doğurduğu sosyal ve siyasi çalkantılar tefsir edebiyatı üzerinde kalıcı tesirler bıraktı. Şöyle ki alimler, bütün gayretleriyle geçmişten devraldıkları mirası korumaya ve onu tekrarlamaya yöneldiler⁷⁴. Sonuçta Taberî ile rivayet tefsirinde başlayan gelişme seyri **İbn Kesîr** haricinde belirli ölçüde hızını kaybetti⁷⁵. Aynı şekilde dirayet sahasında da, Keşşâf'tan sonra telif edilen eserlerde, lügavî tahlilde onun gerçekleştirdiği atılım sürdürülemedi, önemli ölçüde eserini özetleme ve i'tizali düşüncelerini ayıklamakla iktifa edilmiştir.

4-Sonuç

Tarihi süreçte tefsir mukaddimleri bağlamında vardığımız sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1- Tefsir literatüründe mukaddimleri içerik itibariyle iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci grupta, bir iki sayfayı geçmeyecek şekilde önsöz mahiyetinde hamdele, salvele, İlâhî Kelâm'ın yüceliği ve tefsirin neden yazıldığına dair bilgi veren mukaddimler. Burada müfessir, çalışmasında izlediği yorum metoduyla ilgili olarak her

⁷⁴ eş-Şarkâvî, 46-47.

⁷⁵ Rivayet tefsiri sahasında yapılan bu tespitle alakalı olarak bk. Eroğlu, 303.

hangi bir bilgi vermemektedir. İkinci grup mukaddimelerde ise, bu bilgilere ilâve olarak müellif, Kur'ân tarihi, Kur'ân ilimleri ve Kur'ân'ı öğrenmenin fazilet ve adabına dair genişçe bilgi vermektedir. Dolayısıyla bunları, içerdikleri konular itibariyle, risale çapında usul-i tefsir çalışmaları olarak değerlendirebiliriz. Bu özellikleri ile, tefsir tarihine ait önemli belgeler hükmünde olup tefsir usulünün izlediği tarihi seyri kronolojik olarak takip etme imkânını da bir ölçüde bizlere vermektedir. Oysa bu kronolojiyi, tefsir usûlüne dair yazılmış olan belirli kaynaklardan tespit etmek pek mümkün olamamaktadır. Çünkü bu kaynaklarda yer alan malumat, kimi zaman ait olduğu müellifi hesaba katmadan, dolayısıyla tarihsiz olarak belirli başlıklar altında toplu bir şekilde verilmektedir.

2- Tarih boyunca Kur'ân'ı yorumlama çalışmalarında etkili olan dinî, sosyal, kültürel ve psikolojik etkenleri şu şekilde sıralamamız mümkündür: **a**-Alimlerin, Kur'ân'ın mesajını insanlara ulaştırmanın dinî bir sorumluluk olduğuna inanmaları. **b**-Vahyin nazil olmasından sonra, uzun bir zamanın geçmesi sebebiyle, gerek dil, gerekse ayetin nazil olduğu tarihsel bağlam düzeyinde ortaya çıkan anlama sorunları. **c**-Kur'ân'ın Arapların haricinde diğer milletler tarafından da öğrenilmesinin gerekliliği. **ç**-Önceki nesillerden aktarılan yorum mirasının sonrakilere ulaştırılması zarureti. **d**-Önceki asırlardan itibaren yorumların gittikçe artması, dolayısıyla daha kullanılışlı hale getirmek için eski tefsirleri özetleme ihtiyacı. **e**-Yeni bir düzenleme ile eski tefsir mirasının sunulması, böylece tefsir ilmine karşı azalmaya başlayan iştiyakın canlandırılması. **f**-Kur'ân'ı tefsir etmenin, dünya ve ahiret kurtuluşuna vesile olacak bir ibadet olarak kabul edilmesi. **g**-Belirli mezheplere mensup müfessirlerin, o mezhebin ileri gelenleri tarafından tefsir yazmaya teşvik edilmesi. **ğ**-Görülen bir rüya üzerine

Kur'ân tefsirinin yazımına başlanması. **h**-Bir tefsir telif edip hükümdara takdim etme arzusu. **ı**-Daha önceki tefsirlerde bulunmadığı kabul edilen orijinal bir takım görüşlerin ileri sürülmesi. **i**-Kur'ân'ın tabiat ve diğer bilimlere önemli bir yer verdiğinin kabulü, dolayısıyla Müslüman bilginlerin bu konulara teşvik edilmesi. **j**-Kur'ân vasıtasıyla toplumun hidayet ve ıslahını gerçekleştirmek. **k**-Yaşanan asrın gereklerini göz önünde bulundurmak suretiyle tabiat ve diğer ilimlerle meşgul olanların zihinlerinde oluşan istifhamları gidermek. **l**-Siyasî idarenin tefsir yazdırma konusundaki talebi. **m**-İslâmî ilimler hiyerarşisinde en şerefli ilim olarak kabul edilen tefsir sahasında bir eser telif etme arzusu. **n**-Sosyal değişime bağlı olarak bilgide yenilenme ihtiyacı.

3- Her kültürel hareket gibi, tefsirin de içerisinde olduğu tarihsel şartlarla şu veya bu ölçüde ilgili olduğu muhakkaktır. Bu bağlamda yazılan her tefsirin kendi asrının kültürünü aksettiren bir ayna mesabesinde olduğunu söylemek mümkündür. Fakat tefsire göre meselâ fıkhnın, sosyal değişime daha duyarlı bir alanı oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu durumu, her iki disiplinin sosyo-kültürel çevrenin farklı boyutlarını konu edinmeleriyle izah etmek mümkündür. Diğer bir anlatımla, fıkhnın değişim olgusunun daha hızlı seyrettiği pratik hayatın sorunlarıyla bire bir ilgilenirken, tefsir sosyal değişimin bu derece hissedilmediği Râzî örneğinde olduğu gibi, daha ziyade kelâm ve düşünce sorunlarıyla ilgilenmiştir. Diğer taraftan, tarihte en azından belirli dönemlerde tefsirdeki değişimin yok denecek seviyede azalması olgusunu, modern dönemlere kadar, sosyal değişimin ağır seyretmesi ile de izah etmek mümkündür. Başka bir anlatımla, belirli dönemlerde münferit şahısların, gene yaşanan şartların bir neticesi olarak, tefsire kazandırdıkları ivme ve bu sayede

gerçekleşen fikrî yenilenmeyi hariçte tutacak olursak, telif edilen eserlerde gözle görülür bir değişimin olmamasını sosyal değişim olgusuyla izah etmemiz gerekmektedir Tefsirdeki bu süreç, ta ki sanayi devrimiyle yaşanan hızlı sosyal ve kültürel değişimin gerçekleştiği modern dönmelelere kadar devam etmiştir.

4- Tarih boyunca müfessirler, Kur'ân üzerinde yaptıkları çalışmalarında, bu ilâhî kelâmı, nesnellik adına, mesafeli ve indirgemeci bir yaklaşımla, salt anlama, inceleme ve epistemolojik bir nesne olarak görmemişlerdir. Aksine varoluşlarının anlamlı hale gelmesinin yegane kaynağı, ve ebedi kurtuluşlarının temel referansı olarak ona yaklaşmışlardır. Hatta Kur'ân üzerinde gerçekleştirdikleri tefsir çalışmalarını, ilmî faaliyetler içerisinde en yüce bir meşgale, manevi tekamüllerinin en etkili yöntemi, dünyevî ve uhrevî kurtuluşlarının, ifade yerinde ise, en kestirme yolu olarak görmüşlerdir.

5- Diğer kutsal kitaplar gibi, tarih boyunca Kur'ân-ı Kerîm de, kendisini referans alan birden fazla mezhebî gelenek içerisinde yorumlanagelmiştir. Bunlardan günümüze değin yorum etkinliğini sürdüren Ehl-i Sünnet ve Şî'â geleneklerini burada zikredebiliriz. Söz konusu bu mezheplerde yorumun meşruiyetinin gerekçelerinden birisi, genel kabul gören yorum referanslarını esas almak, dolayısıyla ilgili temel mezhebî yaklaşımlara ters düşmemektir. Bu bağlamda Kur'ân'ın Sünnî yorum geleneğinin tarihi gelişiminin ileriki aşamalarına baktığımızda, Kur'ân kaynaklı bazı ilimlerin, onun tefsiri için bilinmesi gerekli ilimler arasında zikredildikleri görülmektedir. Bu durum, bir İlâhî Kelâm'ın kendisinden kaynaklanan bir gelenek çerçevesinde yorumlanmasının tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Diğer taraftan söz konusu bu ilimlerden bazıları, yorum faaliyetinde

üretkenliği artıran bir imkân olarak dikkati çekerken, diğer bazısının bu faaliyeti mezhebi mütalaalar dairesine çekmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.

6- Modern dönemlerde Kur'ân'ı yorumlama çalışmaları ictimâî tefsir ekolüyle, realitede yaşanan sorunlara çözüm getirmeye yönelmiştir. Bu anlamda tefsirin pratiğe dönük bir özellik ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Anlaşıldığı kadarıyla klasik dönemlerde bu tür sorunların dinî çözümleri daha ziyade fıkıh, ahlâk vb. ilimlere havale ediliyordu. Diğer bir anlatımla Kur'ân'ın yönlendiriciliği bu sahalarda telif edilen eserlerle temin edilmeye çalışılıyordu. Dolayısıyla Kur'ân tefsirinin yaşanan tarihselliklerle olan ilişkisi sınırlı seviyede gerçekleşiyordu. Bu itibarla tarihte değişik bilimlere havale edilen dinî, ahlâkî sorunların, modern zamanlarda bir ölçüde tefsirin bünyesinde toplandığını söylemek mümkündür. Bu yönüyle tefsire yeni bir misyonun yüklendiği, birçok insanî faaliyet alanında Kur'ân'ın yönlendiriciliğine farklı bir işlev kazandırıldığı söylenebilir.

7- Modern yorumcuların, Kur'ân'ın öncülüğünde yaşanan realiteyle aktif bir etkileşime girmeleri veya onun rehberliğinde mevcut şartları anlamlandırma yoluna gitmeleri, tefsirin yaşanan dönemlerdeki dinamizminin ana kaynağını oluşturmaktadır. Çünkü bir düşüncenin, yenileşme sürecine girmesi, içinde yaşanan gerçeğin tecrübe edilmesi ve bu tecrübenin ortaya çıkardığı meselelerle, ifade yerinde ise, dirsek temasına geçmeyi gerektirmektedir. Bu açıdan baktığımızda, eğer Kur'ân'ın tefsiri çalışmaları özellikle belirli bir dönem boyunca yeni açılımlara gerek duymamış ise, bu durumu tamamen o gün yaşanan şartlar çerçevesinde mütalaa etmek gerekmektedir.

8- Reşid Rıza'ya kadar, tefsirde esas olan selefin yolundan gitmek, onların aktardıkları bilgi birikiminin yeni bir formla sunulması veya öteden beri bu sahada tartışılan konulara yeni bir yaklaşım denemesi şeklinde özetlenebilir. Fakat ilk defa Reşid Rıza, selefe tabi olmanın önemini vurgulamak şöyle dursun, geleneğe en ağır eleştirileri getirmiştir. Bu anlamda **Menâr** ekolünün tefsir tarihinde bir kırılma noktasına işaret ettiğini söylemek mümkündür. Tabiatıyla, tefsirde söz konusu bu radikal çıkış durup dururken meydana gelmemiştir. Aksine bu dönem İslâm dünyasının yaşadığı sosyal, siyasî ve kültürel krizin en kesif dönemine işaret etmektedir. Yani yaşanan şartların ağırlığı ve krizin kesafeti, sunulan önerilerin de buna paralel olarak daha radikal olmasına yol açmıştır.